EL MITO DE QUETZALCOATL

POR

SANTIAGO MONTERO DIAZ

EL IMPERIO TOLTECA Y SU DIOS QUETZALCOATL

La historia del Anáhuac se formuló, desde los tiempos de Fernando de Alva Ixtlilxochitl, con arreglo a una sucesión que se ha hecho clásica: imperios *tolteca, chichimeca, azteca.* Durante siglos enteros fué aceptada sin crítica esta periodización, y Brasseur de Bourbourg, opulento a la vez en fantasía y en erudición, extremó la valoración del Imperio tolteca. Cuando Wilson y Brinton iniciaron la revisión (1868-1882) de esta tradicional teoría pareció que la realidad tolteca se esfumaba y que la existencia del primer Imperio del Anáhuac no pasaba de una leyenda. Numerosos investigadores se inclinaron hacia las posiciones hipercríticas. La civilización tolteca se transformaba en una fabulosa quimera. Las juiciosas observaciones de Charnay sobre tan exagerada reacción no fueron en un principio acogidas.

A principios de siglo se comprendió que la historia tradicional no era tan vulnerable como parecía y que la construcción legada por Alva y sus continuadores se apoyaba en indudables bases históricas. El mismo Soler (en 1902) y años más tarde Lehmann comenzaron de nuevo a distinguir elementos míticos y elementos históricos en la transmisión tradicional referente al Imperio tolteca. La realidad de una gran estructura política tolteca, la existencia de este pueblo y el

hecho de una influencia civilizadora sobre Yucatán y Guatemala quedaron fuera de toda duda.

No se podría hoy sostener en su integridad el relato de Alva Ixtlilxochitl y la tradición histórico-misional. Tampoco las elegantes y documentadas fantasías de Brausseur de Bourbourg. Pero han fracasado, en cambio, cuantos intentaron otorgar al pasado mejicano prehispánico una estructura coherente, suprimiendo el pueblo, el imperio y la cultura toltecas.

La cuestión tolteca se caracteriza—desde los tiempos de Brinton hasta nuestros días—por esta antinomia:

a) deficiencia casi absoluta de datos arqueológicos.

b) exceso de tradición recogida por misioneros y cronistas, con evidente mezcla de elementos míticos e históricos.

La hipercrítica se apoya en la ausencia de restos monumentales y arqueológicos. La fantasía campea a su gusto sobre la abundancia de tradiciones semihistóricas.

Pero ¿no existe un contraste que nos permita depurar las tradiciones y recoger cuanto hay de aprovechable en los relatos de Alva Ixtlilxochitl? Si en algún caso es utilizable la morfología de la historia, para llenar un vacío o para depurar un exceso de noticias, es precisamente en la cuestión tolteca: Son las tradiciones de otras razas y pueblos mejicanos quienes proyectan luz sobre el pasado tolteca y le dibujan como sustrato cultural del Anáhuac y su *hinterland*.

El papel de la cultura tolteca en el espacio mejicano puede resumirse a grandes rasgos de la siguiente manera:

1. Una civilización floreciente entre los siglos VII a IX, cuando en Europa se producía la restauración bizantina de Heraclio, la invasión de los árabes en España y el Imperio de Carlomagno. Unidad tolteca en el Anáhuac, o al menos una hegemonía ejercida a través de pactos federales o de vasallaje, cuya estructura jurídico-política no nos es presumible. Extensión del influjo político y cultural hacia el sur.

2. Siglos X-XI. Crisis política del Imperio tolteca y expansión de su influjo cultural hacia Yucatán y Guatemala. Acción civilizadora sobre los maya-quichés. Tula (o Tolan) como centro político debió desaparecer a finales del siglo XI. El influjo cultural tolteca aumenta con su dispersión.

No podemos representarnos, desde el siglo XII, cuál sería el destino histórico de los toltecas. Es, desde luego, errónea la imagen de un final catastrófico del Imperio y una sustitución violenta del poderío tolteca, en la totalidad de su extensión, por el Imperio chichimeca. Los historiógrafos hispánicos que realizaron la maravillosa labor

—en los siglos XVI y XVII—de desbrozar aquel campo virgen, recogiendo de labios indígenas tradiciones y relatos con frecuencia contradictorios, aplicaron la única arma posible en su tiempo para explicarse el confuso pasado del Anáhuac: una sucesión lineal de Imperios, proyectando sobre la historia de Méjico el esquema de los tres reinos que subyace en los orígenes de la historiografía cristiana.

Hay algo de verdad en esta concepción, pero no en conjunto. El gran estado tolteca no debió poseer una constitución análoga, por ejemplo, a la asiria. Sería erróneo representárnosle como un poder centralizado, homogéneo, que impone un principio de unidad férrea en todas las provincias desde su capital y que domina los pueblos vencidos mediante guarniciones y funcionarios de implacable autoridad. Por el contrario, trátase aquí de un Imperio poco imperialista. Un gran núcleo tolteca ocuparía vastos territorios en torno a Tula. Allí residiría el *poder central* directamente rector del pueblo tolteca. Al margen de sus límites se extendería una red de estados confederados, vasallos, dependientes, ligados a Tula con vínculos de distinto orden e intensidad.

El final de Tula implicaba una lenta disolución del estado y la cultura tolteca. Pueblos que étnicamente no podían considerarse toltecas se habían asimilado, en cambio, la cultura, las artes, las industrias y los mitos procedentes de Tula. La resistencia tolteca—más cultural que armada—debió prolongarse durante siglos más allá de la época conocida como Imperio chichimeca. Todavía en plena confederación azteca se luchaba con pueblos de procedencia—étnica o cultural—tolteca.

Estamos, pues, ante una vasta unidad política cuya constitución real se escapa a la investigación, pero que no debió adoptar la forma de un imperio militar, centralizado y autoritario según el modelo asirio, sino de un estado complejo, integrador, regido hegemónicamente desde Tula hasta finales del siglo XI. Este «Imperio» sería después lentamente disuelto, sin que su influjo cultural cesase con la derrota o con el dominio de otros pueblos. Por el contrario, el contacto amplió el área de dispersión de los mitos y las formas culturales. Por otra parte, no puede dudarse de la subsistencia étnica—hasta la llegada de los españoles—de masas toltecas o culturalmente toltequizadas.

A este pueblo, de que tanto hablan las fuentes hispánicas y de que tan pocos vestigios arqueológicos subsisten, atribuye la tradición hasta mediados del siglo XIX una cultura brillante. El calendario, la arquitectura, las industrias, las artes, la roturación de la tierra, la

escritura: todo cuanto suponga civilización en Méjico es tolteca en su origen.

Hoy parece insostenible atribuir, hasta tal punto, un papel civilizador a los toltecas en el ámbito mejicano. Se cae así—desde los tiempos de Brasseur de Bourbourg—en una especie de pambabilonismo tolteca, que no arroja sino confusión sobre la historia prehispánica de Méjico. Pero no menos confusa resulta si negamos el factor tolteca como primer Imperio mejicano y como agente civilizador. Existe, por el contrario, un espíritu tolteca que irradia por todo Méjico hasta Yucatán y penetra en Centroamérica; una cultura cuyas creaciones luchan con las de otros pueblos, y concluyen influyéndolas o siendo asimiladas; un estilo, en fin, de la vida tolteca que halla su más alta impresión simbólica en Quetzalcoatl.

Quetzalcoatl no es una simple divinidad tolteca. Es también el símbolo supremo de aquel pueblo, su cultura y su sentido de la vida. El mito de Quetzalcoatl, en su contenido teológico y moral, nos permite comprender cuál fué la concepción tolteca del mundo. En sus leyendas nos revela el impulso hacia el Sur y el Oriente. El Cuculcán yucateca es—para Seler—el tolteca Quetzalcoatl, como también el Tepeu-Cucumatz del Popol-vuh: Es el avance hacia el Sur. Pero el Quetzalcoatl, que marcha hacia Tlapallan, originando así el prodigioso mito del retorno, simboliza la expansión tolteca hacia el Oriente.

LA RELIGIÓN DE QUETZALCOATL

La tradición española no ofrece lugar a dudas. Mendieta, Torquemada, Sahagún, los más objetivos, los más fervorosos eclesiásticos y misioneros que se ocuparon de los pueblos mejicanos, nos evocan un Quetzalcoatl tolteca, dios originario de aquel pueblo, como fundador de una religión soteriológica, llena de amor y de dulzura, una religión del desinterés, la caridad y el sufrimiento. Los historiógrafos concuerdan plenamente con la versión misionera.

Es importante examinar el contenido teológico y moral de esta religión de Quetzalcoatl. Mendieta entrevé en ella un fondo monoteísta. «Quetzalcoatl fué el más celebrado y tenido por mejor y más digno sobre los otros dioses... A éste canonizaron por sumo Dios y le tuvieron grandísimo amor, reverencia y devoción, y le ofrecieron suaves, devotísimos y voluntarios sacrificios.» Esta superioridad de Quetzalcoatl sobre los otros dioses se manifestaba en el lenguaje habitual: «Cuando juraban o decían *por nuestro señor*, se entendía por Quetzalcoatl y no por otro alguno.»

Los preceptos que este dios daba a sus fieles, a través de los sacerdotes, eran hondamente humanos: «Vedaba y prohibía con mucha eficacia la guerra, robos y muertes, y otros daños que se hacían unos a otros.» El culto participaba en este criterio de rebosante caridad: «Nunca quiso ni admitió sacrificios de sangre, de hombres ni de animales, sino solamente de pan y rosas y flores, y de perfumes y olores.» Su aspecto respondía—en la concepción iconográfica—a las mismas inspiraciones. Le imaginaban «hombre blanco, crecido de cuerpo, ancha la frente, los ojos grandes, los cabellos largos y negros, la barba grande y redonda» [1]. Ha sido concebido en carne mortal por la virgen Chimalmatl [2], producto de una teogamia.

Las mismas noticias nos dan Sahagún o Torquemada. Alva Ixtlilxochitl nos le presenta como un hombre-dios de «grandes virtudes, justo, santo y bueno», enseñando «por obras y palabras el camino de la virtud», «dando leyes y buena doctrina» [3]. También nos le describe como «hombre bien dispuesto, de aspecto grave, blanco, barbado», tocado con una túnica negra [4].

Pero Alva nos dice algo más: fué entre los dioses y héroes mejicanos «el primero que adoró y colocó la cruz, que llamamos quiauhtzteotlchicahualtzteotl». Su doctrina no triunfó. Quetzalcoatl, vencido, se fué por Oriente, por Coatzacoalco, prometiendo que «volvería y entonces su doctrina sería recibida». Mientras tanto, sus adeptos pasarían «muchas calamidades y persecuciones». Así nos describe el mito y presencia de *Quetzalcoatl, sierpe de plumas preciosas* [5].

Podríamos multiplicar indefinidamente las citas. Clavigero recoge estas informaciones [6], que llegan hasta la más moderna bibliografía. Réville admite sin la menor duda la exactitud de las fuentes misionales. Quetzalcoatl es el dios blanco, barbudo y mitrado, encarnado en una virgen, que revela a los hombres la agricultura, el uso de los metales, la vida social ordenada y digna. Su religión—dice Réville—«desvió al pueblo de ofrecer a los dioses víctimas humanas. No se les debía ofrecer sino flores y frutos. No amaba la guerra y se tapaba los oídos cuando le hablaban de ella» [7]. Robertson interpreta

---

[1] Gerónimo de Mendieta: *Historia eclesiástica indiana*. México. Díaz de León, 1870, cfs. págs. 82 y sigs.

[2] Idem íd., págs. 82-83.

[3] Fernando de Alva Ixtlilxochitl: *Obras de históricas*. México, tip. secc. Fomento, t. I, 1891, pág. 20.

[4] Idem íd., pág. 21.

[5] Idem íd., pág. 21.

[6] He was supposed to have had the most profund wisdom, which he displayed in the laws he left to mankind, and above all to have had the most rigid and exemplary manners (cf. Francisco Saverio Clavigero: *History of Mexico*. Virginia, imp. Prichard, II, 1806, pág. 11.

[7] A. Réville: *Les religions du Mexique*. París, Fischbacher, 1885, pág. 74.

de la misma manera los mandamientos de Quetzalcoatl: «Víste al que está desnudo, da de comer al hambriento, acuérdate de que su carne es semejante a la tuya, de que son hombres como tú; ama al débil porque es la imagen de Dios.» Y Merejkowski: «Si quieres sacrificar a Dios una víctima humana, sé tú esta víctima, y no otro; sacrifica tu carne y tu sangre, y no la de los demás» [8]. Para Merejkowski, «El dios Quetzalcoatl, que los antiguos dibujos del antiguo Méjico representan sosteniendo el cielo, ha nacido hombre, mortal, de una mortal, a fin de salvar a los hombres. Hasta qué punto se le ama se puede juzgar por el recuerdo que han guardado de él. Era puro de corazón como un niño» [9].

Todo el que seriamente se ha preocupado de mitología mejicana interpreta en este sentido la religión de Quetzalcoatl: una teología soteriológica, culto de formas elevadas, mandamientos impregnados de caridad. Era un dios de la resurrección y de la esperanza, del propio sacrificio y del amor. Así lo veía Mendieta y Sigüenza, y así lo ve, en nuestros días, Jacques Soustelle: «Sol-Dios de los sacerdotes, que consideran el auto-holocausto voluntario como la más alta expresión de sus doctrinas del mundo y de la vida... Rodeado de guerreros y de mujeres resucitados, él mismo es la más pura garantía de la resurrección» [10].

La marcha de Quetzalcoatl hacia el Oriente (Tula o Tollan, Cholula, Coatzacoalco, Tlapallan) simboliza la expansión de la cultura tolteca entre los pueblos vencedores, y contiene también la promesa de un «regnum Dei», un regreso posthistórico, triunfal y eterno. En 1598, Alvarado Texozomoc recogía una tradición según la cual «los viejos de Tulan tenían por muy cierto que les dejó dicho su dios Quetzalcoatl que había de volver a reinar a Tulan y a todas las comarcas de este mundo» [11]. Muchos historiadores consignan la creencia, popular entre los indios, de que los españoles llegados a Méjico no eran sino Quetzalcoatl y sus compañeros. Así lo cuenta, entre tantos otros, Mendieta, que muy sabiamente añade: «aunque después que los conocieron y experimentaron sus obras no los tuvieron por celestiales» [12]. Pero esa creencia se basaba sobre la inquebrantable fe que muchos indios mantenían en el cumplimiento de la profecía.

---

[8] Dimitri Merejkowski: *Atlántida Europa-Atlántida América* Buenos Aires, pág. 235.

[9] Idem íd., pág. 234.

[10] Soustelle: *La pensée cosmologique des anciens mexicains.* París, Hermann, 1940, págs. 21-24.

[11] Hernando Alvarado Texozomoc: *Crónica Mexicana.* México, imp. Paz, 1878, pág. 687. Y añadía: «Si quiere carne humana no será Quetzalcoatl», pág. 688.

[12] Cf. P. Mendieta: Ob. cit., pág. 93; cf. también 86.

El mito de Quetzalcoatl nos ofrece su contenido religioso en tres direcciones: una teología, un culto, una moral. Cuando las mitologías americanas estén definitivamente acopladas a las perspectivas universales de la historia comparada de las religiones se podrá vislumbrar el rango excepcional de Quetzalcoatl.

Ante todo, debe descartarse la simple interpretación totemista. Quetzalcoatl es la *serpiente emplumada*, y bajo tal símbolo es popularmente venerado. Como en tantos otros casos, se trata de una supervivencia totémica que ha perdido ya completamente su primitivo sentido. La religión egipcia, en un alto grado de desarrollo teológico, en la época de Ekhnaton y sus sucesores, mantenía aún símbolos animales. *Serpiente emplumada* es una mera designación, un símbolo gráfico, no la expresión directa y viviente de un totem.

Tampoco es Quetzalcoatl la personificación religiosa de una fuerza natural (el viento, como Quetzalcoatl-Ehecatl, o el Sol, como Quetzalcoatl-Nauanzin). Las tradiciones misionales que nos transmiten noticia sobre su teología y sus cultos diferencian con suficiente claridad las versiones populares, toscas, de un dios-viento o un dios-sol, del alto y depurado mito cuya profundidad hace pensar en los cultos más ilustres de la historia.

Los rasgos que caracterizan esta religión, como hemos visto, son: un fuerte matiz monoteísta, un sentido soteriológico, una moral de caridad.

El matiz monoteísta se nos aparece desde el primer momento. Mendieta nos habla de un dios-padre, Camaxtli, que en la virgen Chimalmatl, engendra a Quetzalcoatl. Pero Camaxtli, o Iztac-Mixcohuatl, es un dios chichimeca. Su intervención en la genealogía de Quetzalcoatl no responde al período tolteca. Quetzalcoatl fué para los toltecas, desde el siglo VI por lo menos, un Dios originario, poderoso, padre de todas las divinidades. Es este mismo Quetzalcoatl quien toma carne mortal para sufrir por los hombres, enseñarles y hacerles merecedores de la salvación. La teogamia de Quetzalcoatl con una virgen es también una leyenda tolteca.

De ahí el carácter soteriológico. Quetzalcoatl toma carne mortal. Hay un Dios-hijo, un dios sufriente y salvador, en la misma relación con el Padre que Osiris con Ra y Dionysos con Zeus. La piedad tolteca de este Quetlzalcoatl-hijo y redentor se asemeja, por su estructura y papel histórico, al soplo de piedad religiosa y humana que significó el osirismo durante el Imperio Nuevo, y el dionysismo en la Hélade, a partir del siglo VIII. Como ellos, como Osiris y Dionysos,

Quetzalcoatl es perseguido, sufre, emigra. Y promete: promete la resurrección y el *Regnum,* la vuelta a Tulan—la ciudad santa—para reinar desde allí «sobre todas las comarcas de la tierra».

Para ello exige que cada hombre sea un viviente Quetzalcoatl. Ni cultos sangrientos, ni santificación de la guerra, ni mutilaciones, ni víctimas humanas. Frutos y flores en los altares: amor entre los hombres. Así se enlazan, en suprema unidad, teología, culto y moral. Una misma idea anima los tres aspectos de la religión tolteca: el amor.

Esta asombrosa elevación planteó ya graves problemas a nuestros misioneros. Sigüenza creyó ingenuamente que el mito de Quetzalcoatl era una lejana resonancia de la predicación de Santo Tomás en América [13]. Otros han pensado en un origen netamente asiático: Alejandro de Humboldt le llama «el Buda de los mejicanos, blanco, barbudo, sacerdote y legislador, entregado a severas penitencias, fundador de monasterios y congregaciones semejantes a las del Tibet y del Asia Occidental» [14]. No falta quien creyera seriamente que la religión de Quetzalcoatl era un eco búdico, admitiendo el supuesto del poblamiento budista del Fu-sang [15]. Por su parte, Brasseur sugiere un paralelo con Horus [16].

Así se ha pensado en las religiones más ilustres de la historia para explicar el mito señero, aislado y misterioso de Quetzalcoatl, una religión de inefable belleza entre cultos atroces, toscos o sanguinarios. Idénticos esfuerzos se han hecho para explicar su origen. Dejando aparte la ingenua, pero profunda idea de Sigüenza y la inaceptable tesis del Fu-Sang, algunos atlantidistas han querido ver en Quetzalcoatl un argumento vivo a favor de la Atlántida, por *Aztlán-Tlapalán,* el Oriente, de donde según la teogonía quetzalcoátlica vino el Dios y por donde según su escatología prometió regresar para reinar sobre el mundo. De esta manera Quetzalcoatl apoya a la Atlántida, y la

---

[13] Cf. Riva Palacios: *México a través de los siglos,* I. Barcelona, Espasa, pág. 377. Véase José Bravo Ugarte: *Historia de México,* t. I. Elementos prehispánicos. México, Jus, 1947, pág. 77 (rechazando, naturalmente, toda relación de la religión quetzalcoátlica con el cristianismo).

[14] Alejandro de Humboldt: *Sitios de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América* Madrid, Gaspar, 1878, 348.

[15] Planteado desde 1761 por De Guigne. Cf. Paravey, Leland, Vinning, y sobre todo G. Schlegel: *Fou-sang.* T'oung Pao, 1892. Hoy se plantea sobre otras bases más serias la relación prehispánica entre Asia y América. Especialmente tienen interés las observaciones sobre analogías artísticas. Cf. Pal Kelemen: *Mediaeval American Art,* vol. I y II. New York, Mac Millan, 1946, especialmente I, plat. 72, 87, 89.

[16] Cf. M. de Waldeck: *Monuments anciens du Mexique.* París, Bertrand, 1866, seguido de las *Recherches sur les ruines de Palenque et sur les origines de la civilisation du Méxique,* por Brausseur de Bourbourg. París, Bertrand, 1866; cf. pág. 57.

Atlántida explica a Quetzalcoatl [17]. Una petición de principio que ninguna luz puede arrojar.

Supuesta la vigencia de un esquema dialéctico que se verifique en cada ámbito cultural, con universal validez, para el desarrollo religioso, el mito de Quetzalcoatl representaría una fase concreta de ese despliegue en el ámbito americano. Su semejanza con otros mitos soteriológicos se explicaría como una especie de ologenismo religioso [18].

En la historia religiosa americana, Quetzalcoatl se nos representa como la realización más profunda y más bella, saturada de piedad y de vida interior. Allí culmina sin duda la evolución espiritual de aquellos pueblos. Sin embargo, la teogonía, la escatología, el culto, la moral de aquella religión no han llegado a nosotros sino fragmentariamente, en líneas generales, en rasgos balbucientes y pobres. Fragmentarios, escasos, pobres: pero—eso sí—de inequívoca claridad, de concluyente valor probatorio.

EL OTRO QUETZALCOATL

Esta consideración nos introduce en la entraña del problema que el mito de Quetzalcoatl plantea a la crítica histórico-religiosa. Frente a este Dios soteriológico, amoroso, de cultos santificadores y moral hondamente humana, aparece otro Quetzalcoatl. Con el mismo nombre, con análogas advocaciones, con templos, inscripciones, relieves, atributos y todo el atuendo de una divinidad de gran estilo; pero con una grave diferencia: el «otro» Quetzalcoatl es un dios de la guerra, violento, bélico y exigente. «A pesar de lo que dice Alva Ixtlilxochitl—escribe Beuchat—, su culto no difería nada del de los dioses de Méjico y exigía, como ellos, sacrificios humanos» [19]. Este

---

[17] Vivante e Imbelloni: *Libro de las atlántidas*. Buenos Aires, Anesi, 1939. Me remito en este excelente resumen a la «Atlántida de los fantaseadores», I, g.

[18] Aunque la explicación del mito de Quetzalcoatl que se ofrece en este trabajo se aleja, por su especial construcción, de todas las teorías expuestas hasta hoy, me parece conveniente referirme a otros puntos de vista que destacan en la bibliografía existente. Muy en especial: L. L. L. P. de Rosny: *Le mythe de Quetzalcoatl*, en *Archives de la Société Américaine de France*, t. VI. París, 1878, 36 págs.; Enrique J. Palacios: *Quetzalcoatl y la irradiación de su cultura*. México. Publ. del Museo Nacional, 1921; Roque Ceballos Novelo: *Quetzalcoatl. Los dos templos que sucesivamente tuvo en Cholula, estado de Puebla, Anales del Museo Nacional de México*, quinta época, t. I, 1934; César Lizardi Ramos: *Who was Quetzalcoatl? Ancient México's one human God? American Weekly*, New-York, 28-VIII-1938; Mario Mariscal: *Quetzalcoatl-Ehecatl, Deidad de los vientos, Revista de Revistas*, año XXVIII, n. 1.463, págs. 38-41, 5-VI-1938; Ricardo Orta Nadal: *Religiones de América. Formas americanas del pensamiento templario, Bol. Bibl. de Antropología americana*, X, 1948, 103-116.

[19] H. Beuchat: *Manual de Arqueología Americana*. Madrid, Jorro, 1918.

Quetzalcoatl aparece en abrumadora cantidad de documentos iconográficos con figura animal, dotado de hocico, negro, con aspecto feroz, escudo y arreos militares [20].

Frecuentemente se confunde el Quetzalcoatl de forma animal, armas y escudo con las bellas leyendas del Quetzalcoatl piadoso que Sigüenza creía un eco trasatlántico de los Evangelios suscitado por el apóstol Santo Tomás. Incluso un texto del padre Sahagún nos le presenta en forma aproximada a los sanguinarios cultos aztecas, Huitzilopochtli y Tezcatlipoca [21]. Tal es el Quetzalcoatl, dios epónimo de Cholula, a que se refiere también Las Casas [22].

La abundancia de representaciones iconográficas en el sentido del Quetzalcoatl feroz han llevado muy lejos a ciertos autores. Según ellos, el testimonio unánime de los misioneros y las aseveraciones de historiadores como Alva, son puras fantasías de soñadores, acaso supercherías deliberadas. Quetzalcoatl es un dios como los restantes mejicanos, como el siniestro Huitzilopochtli, al estilo de Moloch; como el combativo, juvenil y feroz Tezcatlipoca, dios ardiente y vigoroso del estío. Se le apetece también la sangre, el sacrificio humano, el culto violento. Y el benigno dios tolteca no pasa de ser una piadosa invención misional, o un reflejo, a través de los propios indios, del cristianismo recibido.

Esta duda sobre el testimonio misional y su validez científica hace sonreír. Si se prescinde de los textos de Mendieta o Sigüenza, Sahagún o Torquemada, se anula toda posibilidad de investigación sobre mitología mejicana. Las representaciones de las diversas localidades prehispánicas son, por sí solas, insuficientes. Y fuera de los restos monumentales, ¿qué otras fuentes existen, sino los relatos de nuestros eclesiásticos e historiadores?

Conviene precisar dos órdenes de consideraciones. Ante todo, la calidad científica de las fuentes eclesiásticas. No hablamos ya de la maravillosa intuición antropológica de Sahagún, o de la rectitud extraordinaria de Mendieta. Por lo regular, los misioneros que estudian las religiones americanas prehispánicas poseen una sólida preparación teológica y han atravesado, en filosofía, la experiencia de la escolástica. Todo ello les da la suficiente formación religiosa y dia-

---

[20] George C. Vaillant: *Aztecs of Mexico, origin, rise and fall of the aztec nation.* Doubleday, Doran, 1944; cf. lám. 59 superior derecha, el Quetzalcoatl del Tonalamatl del Cod. Borbonicus. Waldeck y Brasseur, en *Monumenst anciens du Méxique.* París, Bertrand, 1866; cf. plancha IV (representación espantosa de Quetzalcoatl).

[21] Bernardino de Sahagún: *Historia general de las cosas de Nueva España,* t. I, México, Robredo, 1938, 17-18. Muy importante para la contraposición con los mitos aztecas, la lucha con Tezcatlipoca, págs. 267-282.

[22] Cf. Las Casas: *Hist. Apol.,* CXXII.

léctica para discriminar unos mitos de otros, clasificar, aislar leyendas y creencias. Su actitud científica resulta bastante objetiva, y hemos de atenernos a los datos que nos transmiten, utilizándolos no a la luz de las interpretaciones que ellos formulan, sino con los medios analíticos que brinda la sociología actual y la moderna ciencia comparada de las religiones.

Además, hemos de tener presente que en la mayor parte de los casos el testimonio es unánime. Así ocurre, por ejemplo, en la transmisión misional de las creencias y religión de Quetzalcoatl. Misioneros que recogen tradiciones de pueblos distantes, en regiones de diferente lengua, entre indios sometidos a las más varias influencias, dibujan aproximadamente—a lo largo de doscientos años—la misma semblanza del dios bondadoso, soteriológico y santificador.

¿Se puede derribar, por unas cuantas representaciones en relieve y un grupo de testimonios recogidos en las fuentes, la imagen del Quetzalcoatl redentor que Sigüenza entroncaba con el apóstol Tomás, Humboldt con Buda, y Robertson o Soustelle reconocen como auténtico?

Hay dos Quetzalcoalt. Uno pertenece a la estirpe de los grandes mitos soteriológicos universales: Osiris o Dionysos. Otro pertenece a la familia de los dioses cruentos mejicanos: Tezcatlipoca, Huitzilopochtli. Muchas veces ambos aparecen confundidos en la misma leyenda, mezclados en el mismo relato.

¿Cuál es el auténtico? ¿Suscribiremos la opinión de Beuchat? ¿Puede, por el contrario, aceptarse la versión del P. Mendieta y de Alva Ixtlilxochitl?

EL DIOS PANTEÓNICO

Los aztecas fundaron una vasta confederación y más tarde un Imperio sobre los antiguos territorios toltecas. El estado azteca presentaba caracteres muy distintos a lo que debió ser el imperio tolteca de los siglos VII al XI. Poder central, disciplina férrea, uniformidad en la organización provincial, represión de toda resistencia, guarniciones en los países sometidos...

La resistencia tolteca debió ser, en parte armada, y en parte, cultural. Este antagonismo entre vencedores y vencidos se traduce en la oposición de los mitos. Quetzalcoatl y Tezcatlipoca se oponen como concepciones religiosas, y se oponen también—a posteriori—como expresión de la pugna entre ambos pueblos. La lucha entre Tezcatli-

poca y Quetzalcoatl aparece en las fuentes [23], y ha sido objeto de recientes interpretaciones [24]. Réville nos brinda una opinión de máximo interés: «Los aztecas, vencedores de los toltecas, pudieron fácilmente pensar que su dios Tezcatlipoca había vencido a Quetzalcoatl, pero admiraban y gustaban demasiado la civilización tolteca para oponerse de una manera absoluta al Dios que había sido su inspirador. Respetaron su culto y su clero. Pronto este culto tomó rango entre los cultos reconocidos, oficiales, tradicionales, del Imperio azteca. Por consiguiente, la leyenda de Quetzalcoatl adquirió también derecho de ciudad» [25].

Hay en este párrafo afirmaciones aventuradas. Acaso los aztecas no admirasen tanto al pueblo sometido, ni gustasen hasta tal extremo de su civilización (aun cuando la aprovechasen en alto grado). Acaso las razones de este reconocimiento del culto tolteca de Quetzalcoatl fueran mucho más políticas que sentimentales. Pero lo que no cabe duda es que, en efecto, el culto de Quetzalcoatl fué reconocido, oficial, y adquirió naturaleza de ciudad.

También tiene interés el punto de vista de Riva Palacios sobre este antagonismo entre ambos dioses. «Frente al terrible culto de Tezcatlipoca, debió parecer dulcísimo el de Quetzalcoatl que conservaba su candor primitivo... La reforma quiso naturalmente traer al poder al sacerdocio de Quetzalcoatl para oponerle al terrible culto de sangre de Tezcatlipoca [26].

No hubo propiamente *reforma* en la religión azteca, inspirada por el sacerdocio de Quetzalcoatl. Hubo persecución oficial de este sacerdocio y de los adeptos de Quetzalcoatl. Y después de vencido y dominado el país tolteca—a través de una larga desintegración, no en una repentina catástrofe—hubo inclusión de Quetzalcoatl, por razones políticas, de captación del vencido, en el Panteón azteca.

Hay, pues, un Quetzalcoatl panteónico. El fenómeno de un dios panteónico es frecuente en la historia religiosa. El sincretismo religioso se produce de dos maneras: o por una asimilación natural de mitos vecinos, o por razones políticas. Un pueblo vencedor introduce en su propio Panteón, con sus divinidades, los dioses del vencido, el vasallo o el aliado. De esta manera la captación política es más fácil.

---

[23] Cf. Fray Bernardino de Sahagún, ob. cit., pág. 267-282.

[24] Quetzalcoatl, dios del bien, y Tezcatlipoca, del mal. Cf. Etienne B. Rénaud, en *Mexican and Mayan Cosmogony, The Iliff Review*, 1947, IV, 3, 130, 138. Muy interesante también su estudio—más general—sobre *Religion of the prehistoric indians of Mexico*, en la misma rev., IV, 2, 50-59, 1947.

[25] Cf. Réville, ob. cit., pág. 84.

[26] Riva Palacios: *México a través de los siglos*, ya cit., I, pág. 382. Supone hacia 1.110 derrotados los partidarios de Quetzalcoatl, fundando nuevas ciudades.

Desde el Egipto menfita a la dinastía XVIII hay un proceso de sincretismo político. El panteón tebano, en la época de los ramésidas, ha acogido a dioses que originariamente eran rivales, y sincretizado cultos que antaño eran incompatibles. Al cabo de siglos, olvidadas ya las teogonías originarias, fueron dioses comunes. Lo mismo acontece en el Panteón babilónico con las antiguas divinidades de Lagasch, Uruk, Nippur. El Panteón romano se abrió también generosamente a los dioses de vencidos y aliados.

Si la historia religiosa tiene alguna interferencia *típica* con la historia política, es precisamente ésta: La formación de un sincretismo por razones políticas, la inclusión de divinidades de un país entre los dioses del vencedor o el aliado. Así se abrió el Panteón azteca a la divinidad vencida; así entró Quetzalcoatl, dios de los toltecas, en la familia de Huitzilopochtli y de Tezcatlipoca. Aceptándosele como culto oficial, permitiéndose su adoración, adquiriendo *derecho de ciudad.*

Pero preguntémonos el precio de la hospitalidad azteca. El dios vencido que se acoge al panteón del pueblo vencedor, entra en la nueva familia y finalmente adquiere su aire, sus caracteres y rasgos. No menos que esa *transfiguración* cuesta a los dioses el derecho de ciudad. El Quetzalcoatl tolteca, dulce y redentor, entra en la familia del cruento Huitzilopochtli, del juvenil y feroz Tezcatlipoca; vive su propio clima de violencia; y se transforma en el Quetzalcoatl epónimo de Cholula, en el dios azteca con hocico, rostro espantoso, escudo y atuendo guerrero. Este es el Quetzalcoatl que exige también—como sus nuevos hermanos—sacrificios sangrientos y víctimas humanas.

CONCLUSIONES

Cuando los misioneros y escritores eclesiásticos españoles llegaron a Méjico, vivía en la tradición el recuerdo de ambos Quetzalcoatl. El Quetzalcoatl tolteca se había trasmitido a través del pueblo sumiso, sin adulteración alguna, manteniendo toda la pureza y elevación del culto primitivo y toda la nobleza de su moral originaria. Así perduró hasta el contacto con los españoles y así fué revelado a nuestros religiosos, ya por la tradición tolteca pura, ya por indios toltequizados o convertidos a la fe de Quetzalcoatl.

Por su parte, el Quetzalcoatl del Panteón azteca, como culto oficial de los vencedores, perdió sus caracteres originarios de bondad, su primitiva calidad de dios santificador, y adquirió los rasgos propios del clima religioso al que fué transportado, el de los cultos aztecas.

Este Quetzalcoatl aztequizado fué pronto extraño a la masa tolteca sometida, que continuó la antigua pureza de sus creencias. Pero se propagó, ya desfigurado por la mentalidad religiosa de los vencedores, entre el pueblo azteca y otros del Imperio. Es el Quetzalcoatl de los monumentos iconográficos y de numerosos textos.

Hay que partir, por lo tanto, de esta dualidad, para explicarse la aparente contradicción de las fuentes:

a) existe un *Quetzalcoatl originario*, prístino, el Dios tolteca redentor y humano que nos presentan Mendieta, Sigüenza y Alva;

b) existe con posterioridad a la conquista azteca un *Quetzalcoatl panteónico*, adaptado a la espiritualidad del vencedor, con caracteres opuestos al culto genuino: es el dios feroz, cruento y temible a que se refieren algunos textos, numerosos relieves, y escritores como Beuchat y Vaillant.

Las leyendas de uno y otro aparecen mezcladas, y esta circunstancia aumenta la confusión. Solamente es posible hacer luz en el problema recurriendo a los rasgos fundamentales de una y otra teología, y estableciendo así los focos hacia donde se polarizan los elementos opuestos—tolteca y azteca—confusamente recogidos por la tradición y las fuentes.

Por otra parte, es necesario tener presente que los españoles recogieron de labios indígenas el mito de Quetzalcoatl en una etapa póstuma de su desarrollo. Conocemos—mezcladas—las leyendas de un dios santificador, redentor, perseguido, expulsado, emigrante... A través de esta tradición tardía, recogida cuando los descendientes de los toltecas vivían bajo un imperio opresor, no podemos suponer lo que sería la religión quetzalcoátlica en todo su esplendor, antes de la destrucción de Tula, en que el mito bienhechor era admitido y venerado por un pueblo todavía libre y poderoso. Así, pues, las noticias que poseemos—y que no podrán nunca ampliarse—presentan este triple carácter: *fragmentarias* (por cuanto no dan con detalle los cultos y las creencias); *tardías* (por cuanto resumen en una etapa muy posterior fases absolutamente diferentes en la historia del mito); *confusas* (pues son en gran parte de procedencia popular).

Conocemos—por ejemplo—con cierto detalle la evolución de las creencias griegas en sus grandes etapas: prehelénica, homérica, clásica, helenística, grecorromana. La literatura y los monumentos nos permiten fijar con rigor el contenido de la religión helénica en cada una de sus fases, y sorprender así el ritmo interno de su evolución. Por otra parte, las fuentes que nos suministran este conocimiento son de máxima autoridad. Homero, Hesíodo, los trágicos, los filósofos, Plutarco: siempre de conocedores insuperables de los mitos en cada una

de las diversas fases. Muy distintos conceptos tendríamos hoy sobre la Religión griega, si la conociéramos: *a)* por datos exclusivamente posteriores a Teodosio el Grande; *b)* por extranjeros que recopilan estos datos con diligencia y buena voluntad, pero a través de informadores populares. Entonces no sería posible sorprender la evolución de los mitos, el sentido del culto, las ideas escatológicas, el contenido de la teología. Aparecerían mezcladas leyendas y ritos de la época homérica con tradiciones helenísticas, dioses anteriores al siglo VII con cultos locales de relieve. De semejante trasmisión sólo podrían sacarse unos cuantos rasgos esenciales que pudiesen merecernos absoluto crédito.

Este es el caso, en general, de las mitologías americanas, pero —sobre todo—el caso en que se encuentra el mito de Quetzalcoatl. Los otros dioses mejicanos han sido al menos conocidos por los misioneros en una fase de su genuino desarrollo, de su culto directo y auténtico por un pueblo que le prestaba fe, y en una etapa de desarrollo y apogeo que permitía fácil acceso al contenido de los mitos. La religión de Quetzalcoatl, por el contrario, nos es conocida en una fase tardía, pasado su esplendor, exterminada su libertad, destruídos sus santuarios, falsificados sus mitos por un pueblo vencedor y hostil. Lo que ha llegado a nosotros es un sincretismo de muchas épocas, de distantes fases, de contradictorias procedencias, y todo ello trasmitido por un medio popular, humilde, iletrado: por la sencilla fe del indio.

De ahí las confusiones que arrancan del nombre mismo del Dios. Existe en el más remoto fondo mitológico tolteca un Quetzalcoatl padre, que engendra su hijo en una Virgen (Chimalmatl de la tradición tardía). En una etapa posterior a la destrucción de Tula estos dos mitos se confunden en uno. El dios da también su nombre a los héroes, los reyes y los sacerdotes. Por eso abundan los Quetzalcoatl legendarios o históricos, conocidos como caudillos, guerreros, sacerdotes. La fase—póstuma—en que se nos transmite la religión de Quetzalcoatl explica la enorme confusión de los relatos entre lo humano y lo divino: Atribúyese con frecuencia a un hombre un rasgo del dios, o al dios la anécdota de un humano. Y por último, en la configuración última del mito, elaborada ya bajo la opresión azteca, se refleja en Quetzalcoatl la historia y los destinos mismos de su pueblo: tal es el significado que tiene el mito de la emigración a Tlapallán, hacia el Oriente, y la promesa esperanzada del regreso y el Regnum. El pueblo proyecta en el dios sus propios destinos y sus anhelos de libertad. Pero justamente cuando esto acontece, cuando el tolteca oprimido forja la leyenda del dios errante que emigra hacia el Oriente prometiendo volver, es cuando el vencedor intenta asimilar a sus grandes deidades belicosas el mito

derrotado. En un mismo momento, pues, de la historia mejicana prehispánica, Quetzalcoatl es adulterado por el vencedor, y venerado con patética fidelidad por el pueblo sometido.

La transmisión misional nos permite reconstruir, siquiera sea con angustioso esquematismo, la inmensa tragedia de aquella dualidad. A través de los textos se percibe el heroísmo y la fe de los adeptos. No solamente su propia pureza, sino también esa fe conmovedora y sencilla, hacen de Quetzalcoatl uno de los mitos más impresionantes en toda la historia religiosa del mundo.

Santiago Montero Díaz.
Fac. de Filosofía y Letras.
MADRID (España).